

SOBRE O NEOLIBERALISMO (Parte II): VALORES SUPREMOS

Iael de Souza¹

Resumo

Na primeira parte, tratou-se de demonstrar a crise do liberalismo, o surgimento do novo liberalismo e a reinvenção/refundação das prerrogativas liberais através do neoliberalismo, reestruturando as bases para a continuidade do processo de acumulação do sistema metabólico do capital. Nessa segunda parte, trata-se de expor alguns dos valores supremos do neoliberalismo, que embasam a “democracia representativa” – forma de dominação política “por excelência” da burguesia – de países centrais que detêm a hegemonia sob a forma social capital.

Palavras-chave: Liberdade. Individualismo. Justiça Social. Tolerância.

ON NEOLIBERALISM (Part II): SUPREME VALUES

Abstract

In the first part, it was about demonstrating the crisis of liberalism, the emergence of the new liberalism and the re-invention / refoundation of liberal prerogatives through neoliberalism, restructuring the bases for the continuity of the process of accumulation of the metabolic system of capital. In this second part, it is a question of exposing some of the supreme values of neoliberalism, which underlie the “representative democracy” - form of political domination “par excellence” of the bourgeoisie - of central countries that hold the hegemony under the capital social form.

Keywords: Freedom. Individualism. Social Justice. Tolerance.

SOBRE EL NEOLIBERALISMO (Parte II): VALORES SUPREMOS

Resumen

En la primera parte, se trataba de demostrar la crisis del liberalismo, el surgimiento del nuevo liberalismo y la reinvención / refundación de prerrogativas liberales a través del neoliberalismo, reestructurando las bases para la continuidad del proceso de acumulación del sistema metabólico del capital. En esta segunda parte, se trata de exponer algunos de los valores supremos del neoliberalismo, que subyacen en la "democracia representativa", forma de dominación política "por excelencia" de la burguesía, de los países centrales que mantienen la hegemonía bajo la forma social del capital.

Palabras clave: Libertad. Individualismo Justicia Social. Tolerancia.

¹ Professora Assistente da Universidade Federal do Piauí (UFPI). CCE (Centro de Ciências da Educação), LEDOC (Licenciatura em Educação do Campo). Mestre em Ciências Sociais (UNESP/Marília); Doutoranda em Educação (UNICAMP/SP). Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Educação e Emancipação Humana (NESPEM-UFPI); Membro do Núcleo de Estudos Trabalho, Saúde e Subjetividades (NETSS-UNICAMP/SP).

I. Introdução

Os neoliberais refundaram o liberalismo clássico e o atualizaram. Um dos pontos levantados que justificam essa refundação é a superação do “naturalismo que impregnava as teorias jurídico-políticas dos primeiros liberais”, pois é lícito reconhecer que “se em certa época os direitos naturais foram ficções liberais que permitiram garantir a propriedade e, portanto, favorecer os comportamentos acumuladores, esses mitos se fixaram em dogmas inalteráveis que impediram qualquer reflexão sobre a utilidade das leis” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 82).

Entrementes, ainda que essa argumentação proceda, expondo as fragilidades do dogmatismo da doutrina frente às mutações das relações econômicas e da ordem *mutatis mutandis* do próprio mercado, não se negligência, nem se põe em questão, que tudo o que é clássico assim o é porque toca em aspectos nevrálgicos, essenciais, que são repostos e permanecem mesmo com o decorrer da processualidade histórico-social.

O clássico para o modo de produção capitalista e para o capital enquanto relação social é aquilo que o funda e fundamenta: a propriedade privada, que resguarda e mantém, como uma de suas próprias condições para existir, a liberdade individual. Dois pilares sagrados e sacralizados pelo direito e pelas leis. Sendo assim, ainda que o liberalismo clássico tenha sido “passado à limpo” e refundado, há valores essenciais, trans-históricos, que continuam atuais e permanecem nas mudanças. É o caso do *individualismo*, que tem como corolário a *liberdade individual*.

Partindo desse pressuposto, ressalta-se alguns dos valores fulcrais/supremos da versão neoliberal do liberalismo repaginado, evidenciando a força persuasiva que detêm para justificar e plenificar de sentido a forma social capital e suas condições materiais/espirituais de existência.

II. Alguns dos valores supremos do neoliberalismo

O ponto de partida que nos serve de referência remonta ao pai do liberalismo econômico moderno, e também um dos teóricos do contratualismo, John Locke (2002), através do qual é possível averiguar a inversão histórica realizada pelos liberais no entendimento do surgimento da sociabilidade humana e seus valores fundamentais.

Segundo eles, os indivíduos antecedem a sociedade, dado que esta última resulta do contrato social firmado entre os mesmos ainda no estado de natureza (um estado hipotético, racional) para assegurar o direito natural à vida (busca da paz e segurança), à propriedade (acumular riquezas) e à liberdade (buscar seu progresso e desenvolvimento, sua realização pessoal), embora o essencial seja a propriedade, que no estado de natureza encontra-se à mercê

de invasões alheias que ameaçam tomar indevidamente o que foi produzido pelo trabalho de determinado indivíduo, pois por intermédio do trabalho ele legitimou a posse do que antes era comum a todos, já que aperfeiçoou e fez progredir e desenvolver a terra e tudo o que era ofertado pela natureza, produzindo e retirando, através do seu trabalho, seus frutos (agricultura, pecuária, extração vegetal, mineral, etc.).

O maior e principal objetivo, portanto, dos homens se reunirem em comunidade, aceitando um governo comum, é a preservação da propriedade. De fato, no estado de natureza faltam muitas condições para tanto (LOCKE, 2002, p. 92).

Observa-se, aqui, a “típica projeção ideológica do individualismo burguês” (GRUPPI, 2001, p. 16). A sociedade nasce para salvaguardar os interesses particulares dos indivíduos, indo na contramão do processo histórico-social real, o qual demonstra, através dos fatos, que o ser se funda como *ser social em relação colaborativa* com os demais seres sociais pela mediação do trabalho, o *medium* entre os homens e a natureza e dos homens entre si, criando, assim, as sociabilidades (organizações sociais, modos de vida) humanas. Contrariamente, no raciocínio liberal a sociedade civil e o governo civil, portanto, o Estado de Direito, nascem para tutelar a propriedade privada.

Os interesses particulares são a manifestação da *liberdade individual*. Esta, por seu turno, é o “reconhecimento do indivíduo como juiz supremo dos próprios objetivos”, criando a convicção de que “suas ideias deveriam governar-lhe tanto quanto possível a conduta” (HAYEK, 1987, p. 76). Ao buscar a satisfação de seus interesses egoísticos por consequência os indivíduos acabam contribuindo para a produção e reprodução da vida social de maneira equilibrada. Tais interesses são mediados pelas coisas que os indivíduos desejam obter através das *relações de troca* que estabelecem no mercado. As relações mercantis são alimentadas pela divisão social-técnica-hierárquica do trabalho que cria a interdependência entre os indivíduos, harmonizando os interesses particulares e egoístas dos diferentes proprietários privados.

Além do mais, o mercado *igualiza formalmente* todos os indivíduos, *suspendendo a desigualdade social real* existente entre eles em sua vida cotidiana, já que todos estabelecem algum tipo de contrato cujo respaldo jurídico-político (Estado político) torna os indivíduos *proprietários* (de mercadorias), *livres* (escolhem de quem comprar, para quem vender) e *iguais* (perante a lei), por isso podem dispor de si e de seus meios/bens conforme melhor lhes aprouver, acordando circunstâncias e condições.

Para os liberais, a *desigualdade é natural*² porque fruto da liberdade individual e já desponta no próprio estado de natureza, uma vez que nele os homens são *livres, iguais* e

² A desigualdade para os neoliberais é inerente à lógica da concorrência, pressuposto da economia de mercado e da ordem capitalista, portanto, ineliminável. Por outro lado, é também responsável pelo desenvolvimento e

independentes, o que significa que cada um pode, individualmente, usar seu arbítrio e buscar a sua realização pessoal. O único limite é a preservação da vida, a própria e a de outrem.

Na busca do progresso, desenvolvimento e êxito próprios, os indivíduos, mediante seu trabalho (entendido como esforço particular e também como propriedade *em cada e de cada* homem), se apropriam privadamente daquilo que antes era bem comum (público). O limite dessa apropriação é o usufruto, de modo que os indivíduos não saiam tomando indevidamente tudo aquilo que lhes aprouver. Afinal, “Deus nada criou para o homem desperdiçar e destruir” (LOCKE, 2002, p. 40).

Apesar disso, a propriedade do trabalho provoca e ao mesmo tempo justifica a divisão desigual da propriedade comunal. É assim que a liberdade é, em sua origem e natureza, entendida como *liberdade do proprietário*, tanto que o governo civil, a sociedade civil, é a garantia de que os indivíduos consigam viver sem molestar uns aos outros, devido à existência formal, jurídica (o surgimento do Estado de Direito), da garantia do usufruto da propriedade, impossível no estado de natureza, já que a propriedade encontrava-se, ali, sujeita a invasões por parte dos outros, gerando o estado de guerra, representado por uma “condição de inimizade e destruição” (LOCKE, 2002, p. 31). Sobre a *liberdade formal*, diz Marx (2010):

O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (...) o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo³. (...) O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar os outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. (MARX, 2010, p. 49).

O direito à liberdade, e não a qualquer liberdade, mas à *liberdade individual* é o direito à propriedade privada, um dos *direitos naturais e imprescritíveis* que deve ser assegurado, protegido pelo Estado político, instituído justamente para garantir ao homem o gozo desses mesmos direitos. Logo, a propriedade, existente desde o estado de natureza, evidencia que a liberdade de cada um em buscar seu progresso, desenvolvimento e realização individual através da propriedade particular do trabalho justifica a desigualdade social entre os homens, de

progresso porque estimula a competitividade e o aperfeiçoamento constantes das forças produtivas em geral e dos indivíduos em particular.

³ Trata-se, aqui, do homem como uma abstração política, ou da abstração do homem político, onde “é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio” (N.T., p. 53. In: MARX, 2010), ou seja, sem estar amparado em regulamentos, estatutos, normas, regras, leis, perdendo, assim, a capacidade de pensar por si próprio, de discernimento.

maneira que “para o liberal, há liberdade na medida em que se leve em consideração a desigualdade entre proprietários e não-proprietários, sendo que a igualdade (econômica) mata a liberdade” (GRUPPI, 2001, p. 21). Decorre daí a igualdade necessariamente poder e dever ser apenas jurídica, formal, cindindo o homem em dois: o indivíduo (esfera privada) e o cidadão (esfera pública).

Assim sendo, “os direitos políticos ativos cabem somente aos proprietários” (GRUPPI, 2001, p. 18). São eles os indivíduos independentes, que “podem exprimir uma opinião política, decidir da política do Estado, não (dependendo) de outros” (GRUPPI, 2001, p. 18). Eis a relação inequívoca e indivisível entre propriedade e liberdade: só é livre quem for proprietário. A máxima diz que “todos são iguais perante a lei”. Todavia, “a lei sobrepõe-se à soberania do povo”, dado que “sempre correspondem ao direito natural (de propriedade e liberdade)” (GRUPPI, 2001, p. 19). Os ditos “direitos de liberdade são gozados principalmente na vida particular, pois são direitos de iniciativa econômica” (GRUPPI, 2001, p. 25).

Logo, a liberdade identifica-se com desigualdade e não com igualdade, e, incontestavelmente, a exige. Afinal, não sendo um homem integral, mas cindido, a igualdade refere-se, apenas, à semelhança entre os indivíduos como seres humanos e não como cidadãos. Assim, alguns são mais iguais do que outros perante a lei.

O direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o *direito* a esta dissociação, o direito do indivíduo *delimitado*, limitado a si mesmo. (...) (A sociedade capitalista, burguesa, é a) sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário, a *limitação* desta. (...) O homem enquanto membro da sociedade burguesa é considerado como o *verdadeiro* homem, como *homem*, distinto do *cidadão* por se tratar do homem em sua existência sensível e individual *imediate*, ao passo que o homem *político* é apenas o homem abstrato, artificial, *alegórico*, *moral*. O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo *egoísta*; e o homem *verdadeiro*, somente sob a forma do *cidadão abstrato* (MARX, [S.D.], p. 31, 32 e 37, grifos do original. O parênteses é meu).

Se, por um lado, a cisão entre indivíduo privado e cidadão, entre “homem como *bourgeois* [aqui: membro da sociedade burguesa]” (MARX, 2010, p. 41) e cidadão, corresponde, na verdade, à separação e oposição entre sociedade civil e Estado, por outro, pela mediação e “desvio” representado pelo Estado político temos a criação dos ditos direitos humanos universais (direitos políticos) e com eles a *igualação formal* (e não real) dos homens como cidadãos, ou seja, membros do Estado político, da comunidade política, já que por meio dele, por esse “desvio”, “todos são iguais perante a lei”, ou seja, a lei é a mesma para todos. A vida política, pública escamoteia e encobre, portanto, que “a vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra” (MARX, 2010, p. 41.).

A emancipação política é, portanto, uma emancipação parcial; importante, necessária, mas, essencialmente, limitada, porque a *cidadania* é seu ápice, ou seja, os direitos políticos, entendidos como direitos humanos, são sua plena realização. Nesse ponto, é importante ressaltar alguns aspectos.

A cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores (através da criação da constituição política, que legitima a criação do Estado político, e este, após alcançar sua fase de maturação, adquire autonomia em relação ao próprio povo, que deixa de ser a própria constituição viva, ou seja, em devir permanente) à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e (...), portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; (...) a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; (...) não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito* e *verdadeiro* (MARX, 2010, p. 50. O parênteses é meu).

Ao criar dois mundos, o celestial (céu político, da igualdade formal-jurídica) e o real; duas vidas, cindindo o ser humano em burguês, membro da sociedade civil, de um lado, e cidadão, membro do Estado político, de outro; a emancipação política e sua correspondente cidadania fazem prevalecer os direitos do homem sobre os direitos do cidadão, o que significa dizer que prevalecem os direitos do membro da sociedade burguesa em detrimento do membro da comunidade política⁴, e, portanto, “do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48).

Deste modo, “a desigualdade social é considerada legítima e constitutiva do mundo humano. Tratava-se, pois, não de suprimi-la, o que seria impossível, mas apenas de coibir os seus excessos” (TONET, 2012a, p. 64). Fica assim explicitado como a burguesia conseguiu justificar a desigualdade social entre os homens como algo aparentemente natural, inerente e imanente às relações humanas, como se fosse uma *natureza natural* e não o que, de fato, é: um produto das relações sociais construídas pelos próprios homens ao longo de sua história processual, de modo que a única natureza verdadeiramente humana é a social, isto é, aquela que é produzida pelos homens e que também os produz.

Assim,

ainda que não se falasse em cidadania, a igualdade e a liberdade naturais já punham a base para o seu desenvolvimento futuro. Neste sentido, todos os homens já eram potencialmente cidadãos. O desenvolvimento posterior, sempre complexo e

⁴ A crítica do desdobramento entre direitos do homem e do cidadão mostra os limites da revolução simplesmente política, distinta da “revolução radical” a partir de então na ordem do dia: “A revolução política é a revolução da sociedade civil”, em resumo, uma revolução liberal que consagra o reino do mercado livre e da concorrência não falsificada”. Ela “aboliu o caráter político da sociedade civil” que faz a moral e prega a caridade. Por isso, com a revolução e o Estado meramente políticos, “o homem não se libertou da religião, ele obteve a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade. Não se libertou do egoísmo da atividade profissional, obteve a liberdade da atividade profissional” (BENSAID, *Posfácio*, p. 91. In: MARX, 2010).

contraditório, seria apenas a concretização daquilo que já estava posto, como possibilidade, desde o início. Mas a cidadania seria sempre vista como instrumento para equilibrar as desigualdades sociais e não para erradicá-las (TONET, 2012a, p. 64).

Isto porque,

a dimensão democrático/cidadã é, ao mesmo tempo, expressão e condição de reprodução da desigualdade social. O que significa que, por mais aperfeiçoada que seja a cidadania, ela jamais eliminará a desigualdade social, jamais permitirá aos indivíduos serem efetiva e plenamente livres (TONET, 2012b, p. 49).

É assim, pautado no *individualismo*, na *liberdade individual* e nos *direitos do homem* que o neoliberalismo refunda o liberalismo e faz da *responsabilidade individual* sua principal bandeira para impulsionar o *individualismo de novo tipo*, *moralmente* mais radical, exigindo maior envolvimento dos indivíduos com os problemas e questões sociais, como se sua *vontade e ação social pontual* bastassem e tivessem o poder de operar milagres, solucionando os impasses e contradições insolúveis resultantes da incontrolabilidade do capital e do estado de barbárie (precarização das condições de vida e trabalho da quase totalidade da humanidade) que tendencialmente só se faz aprofundar.

Outro valor cultivado pelos neoliberais é o de *justiça social*. Afinal, as reformas implementadas pela política-econômica neoliberal recrudesceram os índices de pobreza e miséria pelo globo. A desigualdade social atingiu patamares inimagináveis e alarmantes, sendo mesmo motivo de preocupação das personificações do capital. O crescimento vertiginoso do desemprego estrutural também contribuiu para agudizar a situação, cada vez mais explosiva e periclitante, gerando sublevações⁵ que colocam em risco a paz, a ordem e a segurança para os negócios e rentabilidade do capital e do mercado capitalista.

O Relatório do PNDU (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), de 2014, intitulado *Humanidade Dividida: Confrontando a desigualdade nos países em desenvolvimento*, demonstra que cerca de 50% da riqueza do mundo está concentrada nas mãos de uma fatia de apenas 1% da população mundial mais rica, enquanto a metade mais pobre da população mundial só é dona de 1% de toda essa riqueza. O relatório mostra que, se não for controlada, a desigualdade pode prejudicar as bases do desenvolvimento e da manutenção da paz, fazendo regredir a luta contra a pobreza e ameaçando a estabilidade global.

Aliás, a concentração e centralização da riqueza e a proliferação geométrica da pobreza e da miséria é consequência intrínseca à produção capitalista e ao trabalho alienado, estranhado e subsumido ao capital, como exposto por Marx (1993, p. 159, 160 e 169) em seus *Manuscritos*

⁵ Ver COGGIOLA, Osvaldo. As Reações Sociais. In: COGGIOLA, Osvaldo. *A Crise Global: uma abordagem do período de 2007 à 2012*. Porto Alegre: Pradense, 2012, p. 189 a 204.

de Paris, também conhecido por *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Na sociedade capitalista o trabalho adquire um caráter contraditório, não sendo apenas a fonte de toda a riqueza, como afirma a economia política burguesa, mas também de miséria social, já que

a mais próspera situação da sociedade origina o sofrimento da maioria, enquanto o sistema econômico (em geral, uma sociedade de interesses privados) conduz a esta situação muito próspera, segue-se que a *miséria* social constitui o objetivo da economia (...) tomando-se assim possível que a pobreza *relativa* se desenvolva enquanto a pobreza *absoluta* diminui (MARX, 1993, p. 107 e 111).

Assim, o trabalho humano produz, “ao mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada” (FREDERICO, 1995, p. 131).

No modo de produção capitalista, o Estado político (Estado de Direito burguês)

trata igualmente os desiguais, conferindo a todos personalidade jurídica (...) a forma jurídica é portadora do paradoxo de exigir uma referência fixa à qual todos os demais conteúdos possam ser referidos; condição de estabilidade da forma (isto é, da mais ampla adesão) e da calculabilidade dos resultados. Ou seja, para que o direito racional formal abstrato regule as relações sociais em geral e, especialmente, as mercantis, ele precisa de um conteúdo suficientemente abstrato que permita que os conteúdos particulares, ou os meios de que se servem, se relacionem sob a forma da troca igualitária. Do ponto de vista lógico, pode-se afirmar que o único conteúdo que serve a esse papel é o trabalho abstrato (PINHEIRO, 2010, p. 267).

A desigualdade social existe e é perceptível sensivelmente nas condições materiais de existência da imensa maioria dos indivíduos sociais, que na sociabilidade regida pela lógica de mercado e pelas relações mercantis é apagada juntamente com os trabalhos concretos, particulares, com características específicas, desenvolvidos por cada um de acordo com o lugar ocupado na produção social e na divisão social-técnica-hierárquica do trabalho.

Porém, como a base das relações sociais e de produção são os valores de troca, e não os valores de uso – estes últimos se transformam em mero *suporte material* para a circulação e realização dos valores de troca –, importa encontrar o equivalente geral que converta o trabalho concreto e seus valores de uso em trabalho abstrato e seu valor de troca.

A igualização é realizada por intermédio do *tempo de trabalho socialmente necessário* (trabalho abstrato, que não considera as propriedades, as especificidades de cada trabalho em particular), permitindo, desse modo, a troca igualitária entre indivíduos jurídica e formalmente igualizados pela esfera do mercado, pois todos se tornam *iguais, livres e proprietários*.

Destarte, por mais que se tente eclipsar os fatos e fenômenos sociais que perpassam as condições materiais de existência – cada vez mais precárias e precarizadas pelas reformas, cortes, ajustes e rearranjos que incidem sobre as políticas “públicas”-estatais sociais, além do desemprego e achatamento salarial que assola a classe trabalhadora e os jovens que buscam

ingressar no mercado de trabalho – eles se impõem violentamente na cena da história, exigindo medidas de contenção a fim de que se mantenha o *controle sobre o social*. Dentre elas, surge o lema da *justiça social*, também propalada pelo social-liberalismo, tornando-se um mecanismo eficiente para contornar o problema, uma vez que reforça a *segurança* e a *ordem*.

Segundo a visão liberal refundada pelos neoliberais, se num primeiro momento a desigualdade social é entendida como *inerente* e *ineliminável* à ordem econômica do mercado e da concorrência, devendo ser equilibrada pelo dinamismo do primeiro, onde entram a competição entre as massas e as elites, sendo que a primeira luta pela ascensão social (mobilidade social/concorrência) e a segunda usa de todos os meios a fim de garantir a manutenção do seu *status quo*, estimulando a produtividade do trabalho e a geração de riquezas, mais tarde os neoliberais teriam problemas para sustentar tal máxima e seriam forçados (devido o agravamento da pobreza e miséria e das sublevações espontâneas de massa delas decorrentes durante a década de 1990 – que produziu um efeito cascata na primeira década do século XXI) a incorporar a problemática da “questão social” em seus planejamentos, pesquisas e ações, passando a ser renomeada como “nova questão social”, pois além de ter se tornado global produz cada vez mais “exclusão”⁶.

A *justiça social* torna-se, assim, um *meio compensatório* para aplacar os ânimos e mitigar os efeitos deletérios e perversos do capital sobre o trabalho. Desenvolvem-se políticas voltadas para os segmentos mais pobres e miseráveis da classe trabalhadora, já que o Estado político do capital reformado atua, agora, não mais como provedor das necessidades universais, coletivas, mas como regulador e operacionalizador, *descentralizando* suas ações, o que possibilita a interação entre recursos públicos e privados, não-governamentais ou privados com fim público para o financiamento das atividades sociais, ampliando a utilização de formas alternativas de produção e operação dos serviços.

Isso significa que a *sociedade civil*, e o Terceiro Setor organizado dentro dela (ONG’s⁷, OS, OSCIP’s, Institutos, Fundações, etc.), também passa a fazer da *questão social* e dos “direitos sociais” um dos seus principais negócios. Por isso deve ser entendida pelo que de fato é: sociedade de classes, de classe organizada contra classe, onde predominam os “interesses privados de cidadãos agrupados pelas suas próprias necessidades” (CATINI, 2018, p. 38). A ela se atribui o papel de fornecedora dos “direitos sociais”, como se se tratasse de uma

⁶ Na verdade, o sistema capital é, em essência, *excludente* e não que produza “exclusão” como uma anomalia de funcionamento. Esse é, propriamente, seu modo de funcionar.

⁷ Organizações Não-Governamentais; Organizações Sociais; Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público.

ampliação do Estado (ideia de “Estado ampliado”, de Carlos Nelson Coutinho, indevidamente conferida a Antonio Gramsci), da “socialização do poder político”, aumentando a participação política de toda a sociedade civil. Na verdade, trata-se da “conjunção da materialidade do desemprego e da extinção de direitos universais que conduz a um engajamento por direitos mediados por organizações da sociedade civil” (CATINI, 2018, p. 38), onde “parte da esquerda ‘democrática-popular’ que buscava manter ou ampliar direitos organizou-se em torno de instituições de direito privado e tornou-se a gestora do projeto – de direita, diga-se de passagem – de ‘destituição de direitos em nome dos direitos de última geração’” (ARANTES, 2004, p. 178 *apud* CATINI, 2018, p. 38).

Não se trata mais de pressupor as *condições públicas essenciais à reprodução da vida* para todos, isto é, a *igualdade de condições* (dar tudo cada vez mais a todos), mas sim de *dar mais a quem tem menos* (igualdade de oportunidade, entendida como aumento na oferta, tanto pela esfera pública como pela privada e suas derivações), *focalizando* os gastos públicos – um eufemismo para redução de custos – em programas e políticas dirigidas a públicos-alvo específicos, que são os mais carentes e necessitados.

Na vigência dos tempos neoliberais e de judicialização⁸ da vida social, onde o Estado de Direito burguês impera, a igualdade é rechaçada e substituída pela *equidade*⁹, o que significa que os bens e serviços que deveriam ser públicos e estarem pressupostos para gerar a igualdade de condições ao desenvolvimento e satisfação das diferentes necessidades dos indivíduos sociais agora deverão ser disputados através dos mecanismos jurídicos e legais que acabam institucionalizando as lutas sociais, legitimando, portanto, as desigualdades, conduzindo ao tratamento igual dos desiguais.

A justiça social acaba contribuindo para a retomada do *controle sobre o social*. Portanto, justiça social liga-se à questão da *segurança*, pois o aumento alarmante da pobreza e da miséria introduz instabilidade política e ações imediatas devem ser tomadas no intuito de

⁸ O processo de judicialização da vida social e política traz como consequência o enfraquecimento do poder legislativo e executivo, onde são impostas “cláusulas constitucionais pétreas que [cerceiam] as deliberações do legislativo e da administração (executivo), dando ao judiciário (ou a algum agente que esteja acima das disputas partidárias, fracionais ou corporativas – *pelo menos em tese*) poderes para limitar ou mesmo revogar decisões dos eleitores (ou dos legisladores-representantes) com base em uma ‘racionalidade’ mais alta (que esse mesmo agente privilegiado teria autoridade para definir)” (MORAES, 2000, p. 24. O itálico é meu.)

⁹ Castelo esclarece que esse conceito “significa, antes de tudo, o deslocamento metodológico a qualquer referência sistêmica, estrutural e histórica das desigualdades sociais. A sua perspectiva é o indivíduo e a natureza. (...) as desigualdades são explicadas a partir de uma suposta natureza humana. Cada indivíduo carregaria dentro de si, de acordo com a distribuição aleatória da natureza, características inatas” (CASTELO, 2013, p. 260). Atualmente, esse conceito foi adaptado às novas/renovadas necessidades do capital de modo que “as diferenças naturais podem ser neutralizadas por competências adquiridas através, por exemplo, da educação, que passa a ser instrumentalizada como um meio de capacitar mão de obra para a concorrência no mercado de trabalho” (CASTELO, 2013, p. 260).

aliviar as tensões, evitando convulsões sociais mais sérias e incontroláveis. Por isso a preocupação de Marx quando demonstrava que a segurança devia ser entendida como a *proteção da propriedade privada, da liberdade individual* daquele que é proprietário e que, portanto, tem direitos políticos (equidade entre os indivíduos), dispondo, para isso, da polícia e de todo aparato repressivo do aparelho Estatal.

O conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. (...) A segurança é a *asseguração* do egoísmo (da sociedade burguesa). (...) nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. (...) O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta” (MARX, 2010, p. 50).

Entende-se, assim, como se processa a *criminalização/militarização da pobreza*. Como explicita Castelo (2013):

Das tensões e conflitos que emergem das atuais contradições da mundialização do capital surgiu a necessidade de militarização da política e da geopolítica e a criminalização de movimentos sociais para a manutenção do atual regime de acumulação, que cada vez mais apresenta rupturas em seu tecido social e político, colocando em risco sua própria sustentabilidade do ponto de vista da dominação burguesa (...). observa-se a formação de aparelhos coercitivos de guerra infinita, vigilância eletrônica (...), de aparelhos coercitivos de espoliação – como bancos centrais independentes que operam políticas monetárias sem controle social, no sentido de estabelecer a ‘ditadura dos credores’ – e aparelhos assistencialistas e clientelistas de serviços sociais de alcance massivo, embora guiados por uma política focalizada e descentralizada de alívio às formas mais extremas do pauperismo. (...) O projeto neoliberal faz uso sistemático da coerção contra setores de oposição mais radicais e mobilizados das classes subalternas (...), tanto por meio da criminalização e da militarização da pobreza e dos movimentos sociais quanto da implementação de sistemas penais de execução e encarceramento como o Estado-penitência, que se desdobra em uma ditadura sobre os pobres (WACQUANT, 2001). Além disso, todo um aparato de leis de segurança nacional e vigilância eletrônica, que suprime direitos civis elementares, é desenvolvido em diversos países do centro do mercado mundial em nome da guerra ao terror e ao narcotráfico, que muitas vezes militarizam conflitos políticos contra movimentos guerrilheiros e revolucionários na periferia. (CASTELO, 2013, p. 216, 223 e 230).

A criação de novas legislaturas que tornam legal ou ilegal determinadas ações das lutas sociais empreendidas pelos grupos e movimentos sociais organizados; as sanções e punições aplicadas, utilizadas como exemplares para coibir outras formas de manifestação e contestação à ordem estabelecida compõe, enfim, o processo de *criminalização da pobreza*. O reforço dos sistemas de vigilância para a segurança da propriedade e dos proprietários vai contribuindo para a *militarização da questão social*, cada vez mais transformada em caso de polícia, fazendo prosperar o mercado da segurança e vigilância, além da produção industrial de alta tecnologia vinculada a esses novos negócios. Como diz Netto (2012, p. 427):

A repressão deixou de ser uma excepcionalidade – vem se tornando um estado de guerra *permanente*, dirigido aos pobres, aos ‘desempregados estruturais’, aos ‘trabalhadores informais’, estado de guerra que se instala progressivamente nos países centrais e nos países periféricos.

Cabe, aqui, a menção à crise de 2012 na Espanha, pois é um caso que ilustra a preocupação redobrada com a questão da vigilância e segurança nos países centrais devido à precarização das condições de vida e trabalho da classe trabalhadora *com e/ou sem* trabalho. A repressão chegou a tal ponto que “foi criado o Departamento de Segurança Nacional (DSN), para realizar inteligência interna sem nenhuma das garantias constitucionais” (COGGIOLA, 2012, p. 217). Dentre as medidas de criminalização destaca-se a reforma do Código Penal

que pune as convocações por internet a mobilizações e estabelece penas carcerárias à “resistência passiva” nas ruas, um método usado pelo movimento dos indignados. O ministro do Interior, Jorge Fernández Díaz, informou que a modificação do Código Penal consideraria “delito de pertencer à organização criminosa” as convocações através de internet ou de qualquer rede social de “protestos violentos” ou que “alterem gravemente a ordem pública”. “Marcha violenta” seria toda manifestação que não tenha uma autorização prévia ou aquela em que seus participantes se neguem a abandonar um local diante das ordens da polícia (COGGIOLA, 2012, p. 217).

Deste modo, vai se aperfeiçoando os mecanismos de controle do social, usando tanto os aparelhos repressivos de Estado quanto os aparelhos ideológicos. Estes últimos são muito mais vantajosos, pois dificilmente enfrentam resistência, até mesmo porque trabalham via produção de consenso para formação do novo senso comum legitimando a coesão e integração social, recebendo, ao contrário, apoio e aquiescência. Combinando coerção/repressão às “classes perigosas” com coesão/consenso (via “assistencialização minimalista” – para utilizar uma expressão de Netto, 2012, p. 429) vão sendo criados os novos mecanismos de enfrentamento para alívio da pobreza e miséria, “uma das faces contemporâneas mais evidentes da barbárie atual” (NETTO, 2012, p. 429).

No entanto, faz-se questão aqui de frisar um aspecto essencial relativo à pobreza – e ao seu desdobramento aprofundado: a miséria. Sua origem está na escassez. Esta, por seu turno, é relativa ao grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, que depende do domínio e manipulação das propriedades imanentes à natureza pelos homens, pois uma parcela dos recursos naturais se repõe e outra é finita. Logo, com o acúmulo do patrimônio histórico-cultural produzido pela humanidade, tanto em termos de saberes (conhecimento sistematizado, transmitido, assimilado) quanto de forças produtivas, a pobreza e a escassez podem ser erradicadas, porque em seu lugar surge a abundância e a capacidade de corrigir as adversidades naturais pelas invenções/ inovações tecnológicas.

Contudo, essa virtualidade não se realiza na prática porque as relações sociais de produção capitalistas transformam os meios de produção de propriedade social em propriedade privada, *concentrando* nas mãos de poucos o patrimônio histórico-cultural produzido e decantado pelo gênero humano, tornando esses meios de produção, antes sociais, em meios privados, de uso exclusivo daqueles que detêm sua posse e controle. O restante dos indivíduos só consegue ter acesso e utilizar esses mesmos meios caso tenham alguma coisa que possa interessar aos proprietários dos meios de produção. Desse modo, os proprietários apenas conservam sua posição como proprietários porque privam os demais indivíduos de também possuir e utilizar as forças produtivas – a riqueza socialmente produzida – desenvolvidas pelas várias gerações. É assim que a pobreza e sua perpetuação se torna a condição para a existência do seu contrário: a riqueza, expondo a lógica do sistema capitalista, que é a do desenvolvimento desigual (Lênin) e combinado (Trotsky).

Compreende-se, desta maneira, as bases materiais para a manutenção da pobreza perante a riqueza do processo civilizatório do mundo hodierno. Enquanto houver a condição fundamental para a exploração do homem pelo homem, que é a existência da propriedade privada, as desigualdades sociais continuarão a existir e a pobreza será uma constante nas sociedades humanas. E deve-se lembrar que é o Estado de Direito, o Estado político do capital que garante a existência e manutenção da propriedade privada através da cisão entre esfera da vida pública e esfera da vida privada. Eis a razão principal de o Estado não ser capaz de eliminar e superar o pauperismo e a miséria, já que não pode enfrentar a raiz dos problemas e questões sociais, das “novas” e “antigas”, que se encontra na *vida privada*, nas relações sociais e de produção organizadas a partir da propriedade privada, onde cessa o poder do Estado, então limitado e delimitado à *vida pública*, ao *sistema jurídico-administrativo-político*. A esse respeito esclarece Marx (1844):

(...) O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele. Assim, a Inglaterra acha que a miséria tem o seu fundamento na lei da natureza, segundo a qual a população supera necessariamente os meios de subsistência. Por um outro lado, o pauperismo é explicado como derivando da má vontade dos pobres, ou, de acordo com o rei da Prússia, do sentimento não cristão dos ricos, e, segundo a Convenção, da suspeita disposição contra-revolucionária dos proprietários. Por isso, a Inglaterra pune os pobres, o rei da Prússia admoesta os ricos e a Convenção guilhotina os proprietários. Finalmente, todos os Estados procuram a causa em deficiências acidentais intencionais da administração e, por isso, o remédio para os seus males em medidas administrativas. Por quê? Exatamente porque a administração é a atividade organizadora do Estado. O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses

particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente as consequências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração. (...) Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir a penas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remedia-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração. (...) Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. (...) O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente a os limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais. (MARX, 1844, p. 80, 81 e 82. In: *Práxis*, nº 5, Belo Horizonte, out.-dez. 1995).

Conforme demonstrado pela citação, o Estado se exime de procurar soluções para problemas sociais que são, na ordem social do capital que ele gere, insolúveis, pois pertencem à esfera da *vida privada* (dos interesses particulares, interesses de classe, que é o que caracteriza a sociedade civil), esfera sob a qual cessa o seu poder e governam, de forma quase absoluta, os proprietários privados, os capitalistas, que legitimam legalmente essas relações sociais e de produção através da *vida pública*, aí sim contando com a administração jurídico-política do Estado capitalista e do direito burguês.

Como o Estado é incapaz de admitir a fonte dos males sociais, porque seria consentir que sua própria existência é a condição para a reprodução desses mesmos males, já que encontra a sua razão última de ser, a sua essência, na sociedade civil, pautada na propriedade privada e nas relações de classe (proprietários dos meios de produção e os não-proprietários), termina identificando a explicação para todas as ineficiências em questões de *má gestão* e também de *falta de vontade política*, justificativa própria a um raciocínio exclusivamente político, que não alcança a compreensão de que vontade, querer, não é poder, que são necessárias a pressuposição de determinadas condições materiais para que a vontade possa realizar-se em ato.

Por essa razão, como infere Marx (1844, p. 79. In: *Práxis*, nº 5, Belo Horizonte, out.-dez. 1995), “o Estado jamais encontrará no ‘Estado e na organização da sociedade’ o

fundamento dos males sociais”, isso seria admitir a necessidade de extinção e destruição do próprio Estado e da organização social que ele legitima e regula, sendo que dela emana e em oposição e separação a ela se coloca ao *cindir a vida social em vida pública e vida privada*. Sendo assim, não pode erradicar o pauperismo, a miséria, o crime, a prostituição – que crescem em proporção geométrica com a expansão e desenvolvimento do processo de mundialização do capital –, dado que iria contra o seu próprio fundamento (a sociedade civil). Assim, sua tarefa principal é procurar *disciplinar* esses fenômenos, descendo muito abaixo das medidas de administração e assistência, usando a repressão, a opressão e a força, que são partes constitutivas da sua essência enquanto Estado, isto é, daquilo que permanece, apesar das descontinuidades do processo-histórico social, ou seja, das variadas formas assumidas pelo Estado ao longo do seu desenvolvimento e maturação.

Quanto a isso, Marx é enfático: “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. Em outras palavras, Estado e escravidão significa Estado e opressão, afinal, o Estado, por sua própria essência, que é a sociedade civil, é uma expressão e um instrumento de reprodução dos interesses das classes dominantes. Diz Tonet (1995, p. 55): “se a sociedade civil é atravessada por contradições de classe, a reprodução desta situação exige a existência de um poder voltado, essencialmente, para a defesa dos interesses das classes dominantes”.

Todavia, esse fato é propositalmente ignorado pelos liberais e neoliberais, fazendo acreditar que os males sociais resultam da má administração do sistema estatal e não da sociedade civil, que é de onde eles procedem, sendo parte essencial dela, isto porque “a degradação da vida dos trabalhadores não é um simples defeito de percurso, é o resultado ineliminável da forma das relações sociais de trabalho” (TONET, 1995, p. 57). Como diz Marx (1844, p. 79. In: *Práxis*, nº 5, Belo Horizonte, out.-dez. 1995): “(...) até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado”, desorientando, teórica e praticamente, a luta dos trabalhadores.

É assim que através da *justiça social* se aprimora o *controle sobre o social*, promovendo ações de combate para minimizar as tensões e conflitos provenientes da precarização das condições de vida e trabalho da classe trabalhadora, evidenciando que as preocupações aparentemente humanistas da burguesia com a questão social,

realçadas com uma retórica de solidariedade e fraternidade, não foram um impulso interno da boa alma dos proprietários, sensibilizados com a queda dos padrões de vida dos trabalhadores causada pelo neoliberalismo; elas foram, antes de tudo, uma reação conservadora às crises financeiras e econômicas e ao despertar político das classes subalternas, inflamadas pelas mobilizações internacionais e, principalmente, pela

situação material de suas vidas, marca das pelo crescimento da pauperização absoluta e relativa (CASTELO, 2013, p. 273).

Daí tratar-se da “construção de uma ideologia reformista-restauradora sob uma base teórica conservadora” (CASTELO, 2013, p. 273), passando a impressão de que todos

da esquerda à direita, dos progressistas aos conservadores, elencam o combate à pobreza como uma das prioridades máximas da humanidade. As fronteiras ideológicas entre as esquerdas e as direitas, algo sólido no passado, teriam se dissolvido no ar, abrindo espaço para uma política pragmática de resultados imediatos (CASTELO, 2013, p. 249).

A ênfase no indivíduo e no individualismo e, por conseguinte, na liberdade individual, faz da *moral privada do indivíduo mônada* o instrumento-chave das ações políticas, cabendo à *moral da responsabilidade individual* e da *equidade* procurar compensar as carências e degenerescências irremediáveis e irreparáveis da essência do Estado e da própria sociedade burguesa. Procura-se, por essas formas de intervenção pontuais e imediatas, dar respostas caracteristicamente provisórias e emergenciais *humanizando o capital*, que é um *processo civilizatório de humanização desumanizadora* por excelência, pois concomitante à civilização produz a barbárie.

O último dos valores que compõe o quadro desses valores supremos (ao menos alguns dos principais dentre eles) do neoliberalismo é o da *tolerância*. Note-se que todos eles – liberdade, individualismo, justiça social, tolerância – estão umbilicalmente interligados e se interdeterminam reciprocamente. A tolerância coroa o processo, dado que num mundo cada vez mais conturbado pelos fluxos migratórios e imigratórios os conflitos e tensões tendem a proliferar, podendo produzir o caos e contribuir para fazer explodir os campos minados pela barbárie social. Os fatores são múltiplos: desemprego, guerras das mais diversas matizes, movimentos xenofóbicos, fascistas, fundamentalistas, e assim por diante.

O Relatório *Educação: um Tesouro a Descobrir*, coordenado por Jacques Delors (2001) como condensação das orientações da *Conferência Mundial sobre Educação* da década de 1990 que parametram os *Objetivos do Milênio* (2000), é revelador em relação ao papel que cabe à *tolerância* pela mundialização das questões sociais, então tornadas estruturais. Na obra de Delors, no capítulo quarto da segunda parte lê-se sobre os pilares da educação do novo milênio. Dentre eles está o do “aprender a viver juntos”, ou “aprender a conviver” ou ainda “aprender a viver com os outros” que correspondem ao valor supremo neoliberal da tolerância. O multiculturalismo, a pluralidade cultural, o respeito à diferença e à diversidade também são outras tantas variações desse mesmo valor.

Permite-se, assim, a construção de projetos comuns (corporativos, voltados a questões emergenciais, imediatas, focalizadas e pontuais, as comunidades locais) que possibilitam conhecer melhor o outro, aumentado a tolerância, flexibilizando o olhar, desconstruindo preconceitos, sendo um método eficaz para evitar conflitos. Pelo outro descubro a mim mesmo e nessa mútua descoberta redescubro o mundo, de modo que cada um, dando um pouco de si, fazendo a sua parte, passa a colaborar e não colidir, a cooperar e não competir, dirimindo toda e qualquer forma de contenda, de tensão e conflito, construindo nos sujeitos uma visão ajustada do mundo.

São, portanto, esses valores: da liberdade, do individualismo, da justiça social e da tolerância, que povoam o “imaginário social” da sociabilidade do capital e do “capitalismo democrático”, justificando e plenificando de sentido a forma de viver a vida dos indivíduos, suas possibilidades e seus limites jurídica e legalmente postos pelo Estado representativo democrático de Direito. Imiscuem-se e relaxam os fronts e fronteiras entre a dita esquerda e a direita e nesse estado de coisas, onde “todos os gatos parecem ser pardos”, são dadas as condições para a disseminação do social-liberalismo de Terceira-Via, como se terá oportunidade de averiguar na parte III e última sobre as metamorfoses do neoliberalismo.

REFERÊNCIAS

BENSAID, Daniel. Posfácio. In: MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels)

CASTELO, Rodrigo. **O social-liberalismo: auge e crise da supremacia burguesa na era neoliberal**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CATINI, Carolina de Roig. **Privatização da Educação e Gestão da Barbárie** – crítica da forma do direito. 2. ed. São Paulo: Edições Lado Esquerdo, 2018.

COGGIOLA, Osvaldo. **A Crise Global** – uma abordagem do período de 2007 a 2012. Porto Alegre: Pradense, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELORS, Jacques. **Educação: um tesouro a descobrir**. São Paulo: Cortez, 2001.

FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)**. São Paulo: Editora Cortez, 1995.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel**. Tradução: Dário Canali. 16. ed. Porto Alegre: L&PM, 2001.

HAYEK, Friedrich August von. **O Caminho da Servidão**. Tradução e versão: Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane Morais Ribeiro. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura: Instituto Liberal, 1987.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo O rei da Prússia e a reforma social. de um prussiano. *In: PRÁXIS*, n. 5, Belo Horizonte, out.-dez., 1995.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Apresentação [e posfácio]: Daniel Bensaid; tradução Nélio Schneider. [Tradução: Daniel Bensaid, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels)

_____; ENGELS, Friedrich. Teses sobre Feuerbach. *In: Obras Escolhidas*. v. 3. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Ltda, s/d.

MORAES, Reginaldo Carmello Corrêa de. As Incomparáveis virtudes do mercado – políticas sociais e padrões de atuação do Estado nos marcos do Neoliberalismo. *In: KRAWCZYK, Nora; CAMPOS, Maria Malta; HADDAD, Sérgio (org.). O Cenário Educacional Latino-Americano no limiar do século XXI: reformas em debate*. Campinas, SP: Autores Associados, 2000. (Coleção Educação Contemporânea)

NETTO, José Paulo. Crise do capital e consequências societárias. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 111, p. 413-429, jul./set. 2012.

PINHEIRO, Jair. Políticas sociais e Luta de Classes: o Estado sitiado pela ideologia. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, Número especial, p. 265-272, ago. 2010.

TONET, Ivo. Marx e a política: prefácio ao Glosas críticas... de Marx. *In: PRÁXIS*, n. 5, Belo Horizonte, out.-dez., 1995.

_____. Educar para a Cidadania ou para a Liberdade? *In: TONET, Ivo. Educação contra o capital*. 2. ed. rev. São Paulo: Instituto Lukács, 2012a.

_____. Educação e Cidadania. *In: TONET, Ivo. Educação contra o capital*. 2 ed. rev. São Paulo: Instituto Lukács, 2012b.